

# 文化史の綜合的考察並びに

## 飛鳥時代に於ける佛教

小笠原 秀實

一

人間精神の變遷史、若しくは文化意識の變遷史は、意識活動のさまざまな部門に應じて追求することはもとより可能である。例へば宗教的意識の變遷、藝術的意識の變遷、道德的意識の變遷、論理的意識の變遷、その他政治經濟的意識の變遷など、意識活動の各の方面に關して變遷の跡を探究することが出来る。宗教史、藝術史、道德史、哲學史、政治經濟史と呼ばれる、ものはかゝる探究の結果に外ならぬ。かゝる探究は各の道に於て、特殊の對象と特殊の方法とを定立してその効果を現在揚げつゝある。然しこゝに一つの問題が残されてゐる。

抑も具象的な意識活動、換言するならば現在動きつゝある完全なる意識は、文化のかゝる方面をすべて具備してゐるのである。藝術的意識と呼ばれる、もののみを備へ、他のすべてを具へざる具象的な人間のあるべき筈はない。藝術家は藝術の鑑賞並びに創作の瞬間に於ては藝術的意識に占有されるのではあらうけれども、他のすべての場合に於ては一般的生活人である。道德の機能がないのでもなく、經濟的意識の念から全く解放されてゐる筈でもない。彼は彼の天分に依り、又社會的約束に依つて藝術家と呼ばれる、特に選ばれて藝術的意識の洗練を努めてゐるのでは

あるが、彼が完全であり、健全である限り、人間意識の全機能を具へてゐるべき筈である。道德、哲學、政治經濟の各部門に亘つてこれと同じこゝが承認される譯である。従つて具象的意識の考察はこれら各機能の全體に亘るべきであり、更にそれに向つて系統的意味を見出すべきである。このこゝは意識一般の系統化と云ふこゝであり、又意識的内省と綜合的思辨の問題である。これは現實の問題であるが、これと同じこゝが過去の文化意識一般に向つて適用さるべきであるを考へられる。即ち文化の各部門に分れて特殊な史的研究が必要であると同じやうに、寧ろそれ已上に、重要な原理的考察として、それらの綜合的、系統的組織が要求されるべきである。歴史に關して私の問題とするこゝろは文化意識一般の綜合的考察と云ふこゝに外ならぬのである。

## 二

このこゝには幾多の難題が提出される。「部分的な特殊史が成立しない已前に何うしてそれらの綜合研究が可能であるか」と云ふのも一つの難題である。又「さうしたものを作つて見たこゝろで、たゞ抽象的な概念的形式に終つて、實際歴史を説明する能力もなければ、又實踐的に適切な何う云ふ事實も教へはしないではないか」これも亦有力なる一つの難題である。更に又「未完成な特殊史を基礎にし、概念的な形式を早計にも獨斷的に捏造し、この誤れる型を演繹し、牽強附會して事實を枉げ、易學的判斷を模するこゝになるのではないか」これも亦重要な難題の一つである。これらに對して私は何を答へ得るであらうか。

## 三

「部分的な特殊史が成立しない已前に何うしてそれらの綜合研究が可能であるか」。この疑問も甚だ重要である。然し現在可能であるを信じられてゐる特殊史、例へば藝術史、宗教史、哲學史、政治史と云ふものも、精細にその

内部を檢査するならば、何れもその内に多くの部分的要素を含んでゐる。かりに宗教史について考へて見れば、その内部には各宗教の變遷を含んでゐる筈であり、又その一つなる佛教史中にも各宗派史、各教理史を含んでゐるのであり、又それらの宗派史中には各個人的傳記の研究を含むのであり、そしてその傳記中すべての點が明白に探究し盡される筈のものではない。それにも係はらず、一つの教義史、一つの宗派史、又は佛教史、基督教史、更に宗教史なる特殊史が總括的に研究されつゝ、あり、一定の効果を示しつゝ、あると云つて差支ない。

部分の部分、その部分の又その部分なるものがすべて明確に記述され得ないにも拘はらず、理論的に又實踐的に一定の特殊史が成立するならば、同じ理由に依つて、未完成なる特殊史を基礎としながら、それらの綜合的觀察又は綜合史なるものが成立すべきである。それは理論的にも根據を持ち、實踐的にも相當に深く要求されるべきである。

更にこの考を進めるならば、部分的探究と綜合的觀察とは互ひに補正し合つて各の不備な點を救ひ、又各の行き詰れる窮境を打開し合ふ任務を備へることも考へられる。たゞ一面的に部分にのみ基礎付けられる全體は總額としての死せる全體であり、又全體の光に照映されない片面的な部分は、同じやうに死せる部分である。分析と綜合とは各獨自の必然的進路を取りながら、而も常に反映投射して正しい全體を把握すべきである。この意味に於て綜合的考察は特殊的部分考察に劣らざる重要性をさへ持つと考へ得られる。

就中最近數十年の傾向は學一般の分化を要求し、特殊の中に特殊を築き、部分の中に部分を定立し、その各は全く變態的な生存形態を維持し、恰も小片に切られた蜈蚣の一片が、各獨自の運動をつゞけてはゐるが、生活の本源の機構を破壊して生れた暫定的生存なるが爲めに、やがて斃れざるを得ない運命に置かれてゐるのと同じである。

ある作家は最近に於ける醫學の専門的分化を諷刺し、かりに鼻科の専門家を尋ねて露西亞からはる／＼巴里へ出かけたとする、専門家はつく／＼鼻孔の病を診察し、左の方は自分の専門だが、右の方の専門家はウイennaに行かなければならぬと云ふやうな分化をしてゐると云つてゐる。これはもより誇大された諷刺ではあるが、學の分化は學の進化と同じ意味を以つて、可なり狹隘なる領域に特殊化され、而もそれらは各の領域に鐵壁を築き、小天地に踞踏して全精神若しくは全文化意識の核心に觸れないことになり、結局何の爲めの分化であり特殊化であつたか云ふ意味をさへ忘れ勝ちである。この傾向を是正する爲めに、綜合的考察は要求されるべきであり、たゞひそれが部分的完全を具備しない云ふ缺陷を持つにしても、學全體、歴史全體、若しくは人間意識全體よりするならば、それらの缺陷を補ひ得て餘りあると考へられるであらう。

#### 四

第二第三の難題は、畢竟綜合的考察に依つて得られる全體的なものは抽象的形式に過ぎないのであり、これに依つて事實を説明すれば牽強附會に陥り、何ら適確なる原理を指示せず、云はゞヘーゲルの歴史哲學的な缺陷を露呈するに過ぎないではないかと云ふことに歸着する。この問題も亦綜合的考察に向つて重要な批難である。

ヘーゲルの歴史哲學は、歴史的發展の主體として理を定立し、このもの、發展に應じて各の段階が成立し、前段階に於ける各の矛盾が、後の段階に於て揚棄されて漸次完成に近づく、各の段階は一つて統一的な時代精神を構成し、このものに依つてその時代のすべてを説明することが出来る云ふに歸着する。こゝに私の考へようとする綜合的考察は全くかうしたものではない。第一に私は自然と精神とを一貫して發展するやうな理なるものを考へようとは思はない。又歴史なるものが常に進化發展の一路をたえずたぎるものであると云ふことも豫め想定しようとは

思はない。部分的歸納的な研究の結果、發展なる意味を具備するならば發展であり、衰頹の意味を具備するならば衰頹である。そして又衰頹はやがて來る發展を豫想するものであり、發展は次に來るべき反動を含むものである。云ふやうな歴史の辯證性一般を認めようとも思はない。絶えざる發展も可能であり永遠の滅亡も亦可能なる一つの場である。従つて一定の段階的型に依つて事實を牽強附會することは最も私の好まざるところであり、又實に畏るゝところである。

簡単に云ふならば私は私の意識全體を内省することに始まる。私は私の意識中に於て知識的な部分と呼び得るものを見出すと共に、又情意的部分とも名け得るものを見出す。それらを更に細やかに内省するならば論理的意識と名けてもいゝやうなもの、實證的意識と名けていゝやうなもの、又藝術的意識、宗教的意識、道德的意識等、各の名に妥當するを考へられるやうな意識内容を經驗し内省することが出来る。云はゞ文化の各方面に於ける殆んどすべてを具有すること出来る。さて雖然として我が一心に具はる諸意識、諸機能を如何に系統付けるべきであるか。何故ならば各意識各機能は調諧的である場合もあるが、互ひに矛盾撞着して兩立を許さざる場合も甚だ多いのであるから。矛盾は一般に理論的要求よりすれば苦痛であり、又實踐的要求よりすれば危険を包藏してゐる。何れにしても解決され、系統化されなければならぬ問題であり、こゝに學的研究が端を發する。然しこのことは甚だ複雑であり、且つ多くの困難を孕んでゐる。たゞ一心の内省に於てのみ完全に統理されるべきではなく、やゝもすれば主觀的な偏狹に墮して客觀的な確實さを失墜する。従つて一心の系統化はやがて普遍心の系統化でなければならぬ。

主觀的偏狹性を脱する爲め、即ち普遍心的客觀性を確立せんが爲め、一つの方法として過去の意識現象を回顧し

その含んでゐた各要素の關係、並びにその時間的經過、從つてそこに現はれてゐる價値的得失を考察することに、甚だ重要な一つの路であること考へられる。溫故知新云ふことは實踐の意味に考へられるが又單に知らんが爲めに知る云ふ意味にも解釋され得るであらう。さうである限り歴史の考察は溫故知新の一句につきる。たゞ問題は何か、新は何かを明確に規定しなければ、溫故の努力に報ゐられる知新の効果は甚だ乏しいことに終る危険を孕んでゐる。結局私の考察は故に新の意味を規定することに過ぎないであらう。

## 五

抽象的な説明をさけ、私の思つてゐることを神話の例について説明して見る。

神話がこんな風にして構成されたものか、それらの時代がさう云ふ關係になつてゐるか云ふ考證的なことは別として、こゝにある神話の總體が大體一定の時代に成立し、一定の期間ある民族間に語られてゐたことを。特殊な見方はこれらの神話の中から、哲學の起源になるもの、藝術の起源になるもの、道德宗教政治經濟の各のものの濫觴になるものを見出さうとする。この見方からするならば神話は未發達の哲學であり、文學であり、宗教であり、科學である。かゝる研究も文化各部門の要素的なものを見出す點に於て意味があり重要である。然しこれと共に神話を全文化意識の統成された一つの全體として考へることが出來、このことに依つて統成の形式、全意識系統化の必然性並びにその原理、渾然として融合された意識的形態云ふものを見出すことが出來る筈である。そしてかく發見された全意識統成の骨格をなすものがやがて我々の全文化意識を統成し系統化し、文化が何の爲めに存在し、何を目的とすべきであるかの根本問題に關し甚だ暗示的である場合が豫想されるではなからうかことを考へられる。云はゞあまり複雑化し、特殊化してゐる我々の意識に、何か究極的な目的的なものを指示すること云ふ便益

が興へられ得ることを考へることが出来るであらう。かりにこのことが神話の考察のみに依つては出来ないにしても、過去のある時代若しくは數時代の總體的觀察がよき指針を授け得るであらうことを考へることはもごより可能である。

かゝる意味に於て私は日本の甚だ古い、而も文化的に意味の多い、飛鳥時代に於ける文化意識の一部に於て、比較的綜合的な考察を始めて見たいと思ふ。その結果は甚だ貧困に終るかも知れない。恐らくさうなるであらう。然し少くとも私の實踐的要求よりして幾度貧困を繰り返しても尙何ものか考慮に値する原理的なものが見出したいと思ふ。

## 六

初めに飛鳥時代の論理的な方面と宗教的、藝術的方面とを綜合的に考察したい。これらの綜合はもごより全文化意識の綜合でなく、就中政治的經濟的條件との關係を規定することは重要であるが、すべてそれらを他日に譲り、綜合的考察としては尙甚だ抽象的であるが、たゞ一つの試みとしてかゝるものゝ考察を始めたいと思ふ。このことを約言するならば、畢竟論理的意識と情意的な要求との交渉と云ふことにもなり、又純理論意識と生活的内容意識との關係と云ふことになるであらう。更に又それは甚だ單純に教理的なるものと信仰的なるものととの關係を見出すと云ふことに歸するでもあらう。

純理論意識と生活内容意識とは現在我々の意識に於ても雜然とし、又錯綜してゐる。このの系統化は可なり困難である。個人心に於けるかゝる錯綜は社會心に於て更に誇大され、殆んぎ歸趣の方向をさへ把握し難いのである。かうした確問を持ちながら、飛鳥時代を回顧して、それらの關係を尋ねて見ようとするのである。この回顧の結果が我々に向つて暗示的であり得るか又何ものもなく、混亂せる我々の時代意識を過去へ投射して同じやうに混亂體

を再造するに過ぎないかは全く未定である。歴史的回顧、又は歴史的再造は、甚だ多く現在意識の投映的要素を含む。過去の姿に於て現在を語り、他の姿に於て我自らを表示する分子を多量に含む。カント認識論はこの點に於ける機微を擲む。然し自然界の認識が夢中に於ける主觀の造營と趣を異にすると同じやうに、過去の再造も悉くが現在の投影ではない。主觀的狹隘は客觀の誘導に依つて擴められ、過去の記録は規としてもの、解を生ず。歴史的再造はその客觀性に於て藝術的創造に卓越する。この客觀性に依憑することゝに於て主觀は擴大され、經驗は新にせられ、推理と演繹とに依つて誘導し能はざる事實が歸納的に提示され、かくて温故知新の義を成立さすことが出来る。

これと共に歴史的認識の確實性はもとより問題であり、ここまでが過去自體であり、客觀そのものであるかは甚だ明瞭でない。史料なるもの、確實性も甚だ多義的であり、それらに依つて構成される全體的なものももとより不確實なる要素を含む。數學的認識は最も確實であらうが、かゝる認識に比するならば歴史的認識は甚だ不確實であり、多義的であり、推定的であり、決定的ではない。それは要素が複合に複合を重ね、且つ一つの要素さへも一義的には扱ひ難いからである。然し確實性の如何に拘はらず、我々是我々の問題の爲めに、必ず歴史に訊ね過去に聞かなければならぬ必然を持つてゐる。確實であつても數學の原理が我々の間に答へ得ざる場合は、たゞひ不確實であつても、幾分でも答へ得る可能性を含む歴史に訊ねるより外に道はない。この意味に於て歴史的認識は存在理由を持つ。

## 七

問題を明確にする爲めに私は私の過去を追懷して見ようと思ふ。

今から二十年あまり前私は佛教の美術を學ぼうと思つて東大寺の法華堂を訪ねた。こゝには天平時代の優秀なる



作品が幾體も安置されてゐる。藝術的な感想は別として、私の不思議であつたことは本尊の不空絹索觀音が相好端嚴におはしますにも拘はらず、三目八臂を具へ、我々の見て以つて自然的としてゐるものは遙かに離れてゐる云ふことである。さうしてかゝる尊像が禮拜の中心たり得たであらうか。而もこれを崇敬したのは當代の學匠良辨僧正である。傳へられてゐる。更に凝然大德の三國佛法傳通緣起に依るならば、天平十二年賢首直傳の高弟審祥大德を請じ、この佛前に於て探玄記を三年に亘つて講じ、聽講者には十六人の大德が選ばれたことになつてゐる。云はゞ當代に於て最も卓越した論理を理解し得る選ばれた少數の人々が、精細を極めたる探玄記の論理をこの堂内に於て、即ち三目八臂の尊像前に於て探究し、而も平靜な心理的統一を支持してゐるのは何う云ふ理由に依つたのであるか。換言するならば教理と信仰との間に何う云ふ脈絡があるか。このことが解釋されて始めて法華堂の藝術的意味が了解されるのではなからうか。これが私の疑問であり、これを解くことがその後私の一つの願であつた。

今私の問題としてゐる論理的意識と生活内容意識との綜合考察は殆んどこの疑問に關係するのである。

## 八

飛鳥時代の論理的意識若しくは哲學的、教理的思辨の骨格を知らんが爲めに、聖德太子の三經疏をかりることにする。三經疏が何うして成立したものか、それが誰の手になり、誰の意識を表示し、何處に何うして傳つたかな等の問題はすべて特殊史に託せ、こゝではいろいろの考證に信賴し、大體飛鳥時代に出來、且つ存在してゐたものであると云ふことをさへ承認すればそれで充分である。

三經中最も論理的であるのは維摩經である。義疏は甚だ屢僧肇の考が引用されてゐる。従つてこゝでは別に義疏の獨創性を問題にする必要はない。たゞ飛鳥時代に於てかくの如き論理が理解され修得され社會の一部に於てはか

、の論理意識が成立してゐたことさへ承認され、ばい、のである。餘事ではあるが、拙いものが獨創されるよりは良いものが習得される方が人類の全意識に取つて寧ろよき創造であることも考へられる。こゝでは一切かゝる價値的な問題から離れることにする。

僧肇は維摩經の序に

其旨淵玄 非言象所<sub>レ</sub>測 道越<sub>三</sub>空<sub>二</sub> 非<sub>二</sub>乘所<sub>レ</sub>議 超群數之表 絕<sub>三</sub>有心之境<sub>二</sub> 眇<sub>三</sub>無爲<sub>二</sub> 而無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爲  
罔<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>所<sub>三</sub>以然<sub>二</sub> 而能然者 不思議也

と云つてゐる。約言するならば維摩經の妙旨は空有を超え無爲にして爲さざるなしの妙用を顯はす云ふのである無爲而無不爲並びに罔知所以然而能然者云ふのは全く老子の思想であり、又老子の言葉そのものでもある。これが論理的意識の骨格として提示されてゐる。又曰く

夫聖智無智 而萬品俱照 法身無象 而殊形并應 至韻無言 而玄籍彌布 宜權無<sub>レ</sub>謀 而動與<sub>レ</sub>事會 故能統<sub>三</sub>  
濟群方<sub>二</sub>

とし内證智の當體、無爲無謀にして動けば必ず現象の事態に契合して、よく統濟群方の下化を實現する。かくて内面自覺の骨格がよく外面化益の妙用を開示することを説明してゐる。このことに於て我々の教へられることは、無爲無不爲の論理は内界自證の原理であつて外界差別境の法則ではないことであり、更に自證の内觀原理が動けば必ず現象事に妥當する云ふことである。理、淵玄にして、事理の會合に尙疑義を残す。

太子の義疏も亦總括的に維摩を説明して

維摩詰者 乃是已登正覺之大聖也 論<sub>レ</sub>本 既與<sub>三</sub>眞如<sub>二</sub>冥一 談<sub>レ</sub>迹 即示<sub>三</sub>萬品<sub>二</sub>同量

維摩の已登正覺を認め本迹を別ち體相を分つ。更に

道絶<sub>二</sub>有心之境<sub>一</sub> 事以<sub>二</sub>無爲<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>事 相以<sub>二</sub>無相<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>相 何有<sub>二</sub>名相可<sub>レ</sub>稱

これは僧肇の絶有心之境、眇莽無爲而無不爲の同意であり、又一部同語でもある。全く同一精神を繼承するものと考へ得られるであらう。

維摩經の論理的趣旨の重なるものは畢竟空の思想に依る染着の解脱である。經に曰ふ

我及涅槃 此二皆空 以何爲空 但以名字故空 如此二法 無決定性 得是平等 無有餘病 唯有空病 空病亦空

太子の義疏は得是平等無有餘病を釋して、存實有之病永盡也とし、唯有空病を釋して、唯有偏空之病也とし、空病亦空を釋して所計空亦空也とし、更にこれを總括して

凡物情易<sub>レ</sub>染故 上以<sub>レ</sub>法除<sub>レ</sub>我 次以<sub>レ</sub>空除<sub>レ</sub>法 此以<sub>二</sub>畢竟空<sub>一</sub> 空<sub>二</sub>於空<sub>一</sub>者 乃無患之極也

と云ふ。これは僧肇の釋の同文であり、結局空を空にすることに於て無患の極を見出す。この平等の一相より應物の大慈悲心を提示し、有疾の染穢に同じて下化の妙用を現示することになつてゐる。經には

是有疾菩薩 以<sub>二</sub>無所受<sub>一</sub> 而受<sub>二</sub>諸受<sub>一</sub>

と云ひ、又

未<sub>レ</sub>具<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub> 亦不<sub>レ</sub>滅<sub>レ</sub>受而取<sub>レ</sub>證也

と云ひ、釋には所化衆生未具佛法終不獨滅而取自證也として獨身の自證を排し、願共諸衆生の悲化を顯はす。求むるところは無爲靜寂の妙境であり、超有心の和樂境であるが、大悲の爲めに應物の肉身を示現するのである。肇師

の註亦これと殆んど同じである。

佛法未レ具 衆生未レ度 不下獨滅三受而取レ證也

平等の理想と差別の現實はかやうに關係付けられ、かやうに説明されてゐる。これが系統的批判は別として、ミに角差別ミ平等、相對ミ絶對ミの間に精密なる考察が拂はれてゐるのであり、從つて平等ミして定立されてゐるもの内容も明らかであり、又差別ミして認定されてゐるものの意味も自ら明らかである。平等の内容は無爲靜寂であり、差別の事象はやがて「然るを知らずして能く然る」境に到達すべき道程に過ぎないのである。云はゞ五慾の懊惱を解脱して精神の安住處に到達するミ云ふこゝが終極の目的であり、かゝる行路は獨自獨身に於て求むべきではなく、全法界の有情ミ共に求むべきであるミ云ふこゝに歸着する。このこゝは經ミ釋ミの提示に依つて明らかであるやうに、確實にこの時代の論理意識を構成してゐたのである。然しかやうに構成されてゐた論理意識、教理意識は、一般生活者に向つて、又は一般生活意識内容に向つて何う云ふ關係を持つてゐたであらうか。

## 九

日本書紀は欽明天皇十三年百濟王が佛像幡蓋經論を獻上した際佛法を讃嘆して次のやうに言つて來たミしてゐる是法於諸法中 最爲殊勝 難解難入 周公孔子尙不能知 此法能生無量無邊福德果報 乃至成辨無

上菩提 譬如人懷隨意寶 逐所須用盡依情 此妙法寶亦復然 祈願依情無所乏

これは當時の上奏文そのものではないから、このまゝのこゝが言はれてゐたか何うかはもミより疑はしいのである然し佛教はかうも考へ得られるであらうし、又かう考へらるべきでもあり、從つてこれに近い上奏文が來たミも推定され得るし、書紀編纂者が史料に依つてか又依らずしてか、何れにしてもかうした佛法の讃嘆を採用してゐる心

意を領解することは出来るであらう。この無量無邊福德果報云ひ隨意寶云ひ祈願依情無所乏云ふものす、  
べて感覺内容に關聯し、生活的慾望に關係してゐて、かの論理意識に映してゐた無爲靜寂、超有心之境とは甚だ遠  
い距離があるやうに考へられる。

支那に於ける佛教の一般的理解としては初めに後漢書郊祀志を擧げることが出来る。これに依れば沙門は剃髮去  
家絕情洗慾して無爲に歸すべきであり又因果應報の理に依り善行を修し精神を練り無生に至つて得佛するとし、又  
佛は身長一丈六尺、黄金色頂中日月光を佩び、變化常なく所として入らざるなきが故に、能く萬物に通じて群生を  
濟度す。經は虛無を宗とし精粗を包羅し一切を統理し深遠測り難き微妙のものとしてゐる。これには無量無邊福德  
果報云ふが如き叙述はない。道德的因果の問題に關しては、自然必然的見解と道德的意志定立論との間に多くの  
論争があつたようであり、我々に取つて暗示の多い要論が残されてゐる。それらを別しても、尙論理的な理解が  
詩文の形に於いて表示されてゐる。梁高祖の摩訶波若懺文、梁武帝の述三教詩の如きはそれである。摩訶波若懺文  
は云ふ

菩薩戒弟子皇帝稽首……觀夫常樂我淨 蓋眞常之妙本 無常苦空 乃世相之累法 而苦樂殊見 分別之路興  
眞俗異名 計著之情反…… 諸佛以慈悲之力 開方便之門 教之以遺盡 示之以冥滅 百非俱棄 四  
句皆亡 然後無復塵勞 解脫清淨…… 弟子頗學空無 深知虛假 主領四海 不以萬乘爲尊  
攝受兆民 彌覺萬機成累 每時不顯 嗟三有之洞然 終日乾々 歎四生之俱溺……(廣孔明集第二十八)  
すべて空慧を求め、塵勞をはなれ、解脫清淨を願つてゐる。然し佛教のすべてがかゝる傾向に於て展開したのでは  
なかつた。この後に顯はれてゐる樂師齊懺文(一本には陳文帝としてゐる)は空慧の代りに遙かに多く感覺的生活

内容を盛つてゐる。前文の對照の爲めにその一節を見ることにする。

……藥師如來有<sub>二</sub>大誓願<sub>一</sub> 接<sub>二</sub>引萬物<sub>一</sub> 救護衆生……亦能施<sub>二</sub>與花林<sub>一</sub> 隨<sub>二</sub>從世俗<sub>一</sub> 使<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>安樂<sub>一</sub> 令<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>怖畏<sub>一</sub>  
至<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>八難九橫五濁三災<sub>一</sub> 水火盜賊 疾疫飢餓 怨家債主 王法縣官 憑陵之勢萬端虔殺之法千變 悉能轉<sub>レ</sub>禍  
爲<sub>レ</sub>福 改<sub>レ</sub>危成<sub>レ</sub>安 復有<sub>下</sub>求<sub>二</sub>富貴<sub>一</sub> 順<sub>二</sub>祿位<sub>一</sub> 延<sub>二</sub>壽命<sub>一</sub> 多<sub>二</sub>子息<sub>一</sub> 生民之大欲世間之切要 莫<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>隨心應念<sub>一</sub>自然  
滿足 故知諸佛方便事絕<sub>二</sub>思量<sub>一</sub>……(同書)

出世間の解脱も認められてはゐるが、殆んど多く世間の慾情に隨順し、方便の妙用を宣示してゐる。云はゞ最も確實なる生活意識内容の承認である。かゝる傾向よりするならば、上に挙げたる無量無邊福德果報として、又隨意寶として佛敎の讃嘆は當然の歸結である。

一〇

法隆寺金堂藥師三尊、釋迦三尊、造像由來の銘は論理的意識、教理的認識を基礎としたものではなくして、全く生活意識内容の顯はれとして了解すべきである。試みに藥師三尊の銘を擧げて見る。

池邊大宮治天下天皇 大御身勞賜 時歲次丙午年 召於大王天皇與太子 而誓願賜 我大御病 大平欲坐 故將  
造寺藥師像作仕奉詔 然當時崩賜 造不堪者 小治田大宮治天下大王天皇 及東宮聖德王太命受賜而 歲次丁卯  
年仕奉

これは用明天皇病氣平癒の爲めに造像立願され、崩御の後推古天皇、聖德太子に依つて成就されたのである。造像の趣旨は全く病氣平癒であり、前の藥師齊懺文の水火盜賊疾疫飢饉の救護を祈る希望と同じであり、偏へに權化の妙用に依頼せんとする生活意識の表白に過ぎない。釋迦三尊銘も亦これと同じ精神の顯れであり、更に複雑なもの

である。大體の趣旨はかうである。推古二十九年十二月鬼前太后崩御、翌年正月廿二日聖德太子發病、太子妃亦病床につかれた。王后王子諸臣は太子平癒の爲めに太子等身の釋迦像造像を發願した。目的は轉病延壽であるが定業ならば、往登淨土昇妙果が祈りたい云ふのであつた。ところが翌二月二十一日王后即世、翌二十二日太子も登遐された。従つてこの像は冥福を祈るこゝになり、翌年三月、一年有餘を経て成就した。願主はこの微福に乗じて現世安穩を祈り、生を出て死に入り、母后、太子、妃の三主に隨奉し、三寶を紹隆し、彼岸を共にせんことを求め更に普遍六道・法界含識、同趣菩提を願つてゐる。

上に見た藥師齊懺文は悉能轉禍爲福、改危成安となつてそれには何う云ふ制限も置かれてない。もつともそれは藥師佛の讃嘆であるからであらう。光背銘は轉病延壽を願ひながら定業は致方がないとして往登淨土を願つてゐる轉禍善福、改危成安、轉病延壽はこの時の事情としては無制約的に承認されない事情になつてゐる。それはこの銘が書かれたのは、轉病延壽を願つた太子滅後一年餘のこゝだからである。かくて現福并びに冥福を祈るこゝになつてゐる。

## 一一

こゝで一つの問題は、維摩經義疏に於ける太子は、論理的、教義的な空慧の根本に立脚して「餘病あるこゝもなく乃至空病また空」を考へ「乃無患之極」に到着し、理の精妙を盡してゐる。この無患の極を教理的に思辨しながら生活意識の上からして轉病延壽に關聯し、又病氣平癒の爲めなる藥師三尊造建の責任者である。これは有疾菩薩の下化であることも説明されるであらうけれども、少くとも思辨と生活意識との間には何ものかの間隔があり得ることを考へられる。史料としては銘の確實に依憑しなければならぬ。従つて義疏の論理的内容には太子關係が薄かつたのか

も知れない。然し時代意識全般としては、明らかにこゝに一つの對立が含まれてゐる。かゝるこゝは單にこの場合に限らるべきではない。思辨意識と生活意識との對立は希臘に於ても見出され、中世に於ても見出され、又現代に於ても同じやうに見出され得るのである。ソークラテースは思辨に於て、又普遍者の發見に於て、歐羅巴思想の大きな一つの流れの源泉をなしてゐることも考へられる論理意識の代表者である。理路の明晰はソークラテース的反語の名をさめてゐる。この明瞭なる思辨家にして尙生活意識に關係する場合、ダイモニオンの信仰に依頼してゐたこと云はれてゐる。又思辨家としてのアウグスチヌス、信仰家としてのアウグスチヌスとの間にも多くの相違があり、殆んど相容れない矛盾概念をも同時に包藏してゐた事實を残してゐる。従つて維摩經義疏と造像銘との相違はこれが同じ人に關係するものであつても、又さうでなかつてもさほゞ稀なことではない。寧ろ有り勝ちであり、何うかするこゝ意識的存在者の命運として必ず擔はねばならぬ重荷ではないかこゝさへ考へられる。然しそれにしてもたゞ單純に識野の外に拋棄し終るべきではない。何故ならば、かりにヘーゲリアンの言葉をかりるならば矛盾が全歴史を展開させる刺衝力になつたことさへ云はれ得るからである。

## 二二

論理意識と生活意識との關係、又は本體的絶慮的なものと、現象的形體的なるものとの關係は、必ずしも上に見たやうなものゝみではない。この間に相當な確實さを以つて、妥當的な理路を拓かうとするものがある。抑もこの二つのものゝ結合が果して合理的に可能であるか何うかは疑問である。然し合理的な要求よりして最もあり得べき道、又許され得べき道への方角を見出すことは必ずしも不可能ではない。この傾向をこの時代の原態たる支那に見出すことが出来る。それは教理的表現並びに佛像造像の意味を闡明する多くの詩文である。



晉沙門慧遠の佛影銘はその重要なるものである。曰く

……法身之運物也不物物 而兆其端不圖終而會其成 理立於萬化之表 數絕乎無名者也 若乃語其筌寄則道無不在 是故如來或晦先跡以崇基 或顯生塗而定體 或獨發於莫尋之境 或相待於既有之場 獨發類乎形 相待類乎影（廣孔明集第十五）

すべて法身本體の優越と表現の必然を考へてゐる。理立於萬化之表、數絶乎無名者也一如平等の體を表示し、若乃語其筌寄則道無不在は本體妙用の全能を示す。或晦先跡以崇基、或顯生塗而定形、かくの如くにして形象感覺の世界を定立する。更に

茫々荒宇 靡勸靡獎 談虛寫容 拂空傳像（同）

空を拂つて像を傳ふるもの、全く不可思議の指標であり、形態に依る象徴である。虛無は象徴されるものであり形像は象徴するものである。藝術的象徴の意味畢竟このこに外ならず、近代象徴表現の論、結局この必然に過ぎない。象徴される精神内容に時代の變化を含み、象徴の方法に技巧變遷の多樣を残すも、象徴と被象徴との關係は合理的解明を不能にする。又

中姿自朗 白毫吐曜 昏夜中爽 感徹乃應 扣誠發響（同）

形象より來る精神の感應淨化を示す。更に又

庭宇幽藹 歸塗莫測 悟之以靜 挹之以力（同）

靜寂の心に依つて本源の一實に進み、内觀把握の力を以て真心無限の本質に歸る。すべて觀照の至道であり、三昧への誘引である。必ずや轉禍爲福、改危成安、轉病延壽の祈願ではない。深懷冥託、霄想神遊がそのすべてである

謝靈運の佛影銘またこの義を宣示してゐる。

論理的意識に立脚して感覺界の淨化を目的とする佛像と、生活意識に立つて轉禍爲福を祈請される佛像とは、存在の意味を別にするものである。然し現象せる佛像は一軀にしてよくこの兩様の要請に順應したのである。衆生隨類各得解は生ける金口一説の妙用のみではなく、形影に示現し、象徴に應化する佛像の化益でもある。

### 二三

上來考察の視點をなしたのは論理的意識と生活意識との關係であつた。それは個人意識上に於ても考へられたが又時代意識社會意識若しくは一般文化意識の上に於ても考察されたのである。一面に於て社會意識は個人意識の擴大されたものであることも考へられる。それは社會意識の全識野に向つてさうであるか何うかは問題である。然しかゝる論理と生活との關係に於ては個人意識の内部的對立が屢社會意識としての對立を構成してゐる。かりに社會意識なるものが個人意識に於て見られざる機能を持つものであるとするも、かゝる社會意識の座をなすものは依然として個人意識である。かゝる關係に於て個人意識の系統を考察するに向つて社會意識が暗示的であり、又逆に社會意識、一般文化意識の系統を考へるに當つて、個人意識の機能は甚だ暗示的である。

かゝる考察に依れば、論理意識と生活意識とはある隔りを持つのであり、それは殆んど相容れざる程に對峙する場合も可能であるが、又甚だ必然的な姿に於て融合の傾向を提示することも可能なのである。空慧靜寂の根源體と轉禍爲福の祈請とは前の場合であり、應化象徴の方便に依つて生活的なるもの、感覺的なるものを常住一光の清靜に還歸せしめんとするものは後者である。後者の我々に示す暗示と化益とは、必ずしも過去に埋没されるべきではなく、現在の個人意識に對しても、又全文化意識一般に向つても、今尙教化の迹をミゞめてゐる。

## 一四

同じやうな時代に於て、又同じやうな文化圏内に於て、一つは比較的優越せる意識的體系を構成してゐるにも拘はらず、他はそれに及ばない云ふ類例を、歴史に於て、又現在の斷面に於て、あまり屢我々は見出すのである。これは喜ぶべきことではない。文化意識の基準はすべて水平たるべきを理想とする。従つて何が故にか、る高低が歴史に於ても存在し、歴史の空間化さへ考へられる現在に於ても存在するかの理由に向つての考察は、まことに實踐的關心よりして離れ難き重要な問題である。個人性能の差別性に起因することもあり、教養の影響に關聯することもあり、又さまざまの外的條件に規制されることもあり得るであらう。何れにしても文化意識一般の基準を最高の一線に統一し、すべてをこの線上に立たしむることは誠に願はしいことである。理はたゞ理を學ぶもの、專有にあらず、遍法界に自覺自證されるべき眞實の大道だからである。彼岸の高遠に眩惑して、みだりに願行を拋棄するは正しい道ではない筈である。

## 一五

演繹的な論理に二種ある。一は「甲は甲なり」に出發し、他は「甲は非甲なり」に出發する。前者は形式論理であり、後者は辯證的論理であり、殊にヘーゲル的である。飛鳥時代の論理的骨格を考へた空病亦空の思想、又無爲而無不爲の思想は「甲は甲なり」の形式論理に依らず寧ろ「甲は非甲なり」の辯證的契機を含む。彼の「有にあらず非有にあらず」中道の妙旨は、もごより形式論理の參與すべき領域ではなく、寧ろ有中に空を觀じ、空中に有を觀する辯證的思辨に屬する。限定と否定との間に相關の關係を定立し、立論と反論との間に又複雑なる聯關を豫想し、理を練るに精緻を盡し、論議を進むるに忖度の限りを盡す。これらの推理、すべて理そのもの、内面關係に拘

はり、又實に内的自覺の當相に關與し、却つて外面皮相の事實を拋棄する。内生の眞を把握すること深遠なるに反し、感覺事相を規制するにあつてはあまりに超越的である。得失を規定すること決して容易ではないが、内的自覺の凝視に依つて、畢竟離れ能はざる外面の制規を忘れ勝ちであつたことには、一應の注意を拂ふべきである。約言するならば理、高遠にすぎて生活の意識を超絶したのであり、更に換言するならば、内省内省の辯證的思辨に潜移して世相の現實を離れたのである。かの論理意識と生活意識との分岐はこのことから醗酵されたことも考へられるであらう。

## 一六

根源的要求よりするならば理は事を離れず、論理は生活を離るべきではない。生活意識を離れた論理は空理であり、又逆に論理をはなれた生活は盲動であり危険である。歴史の全般に亘つてこの二つのもの、妥當なる合一が殆んど不可能であつたと思はれるべき、この合一は難事である。然し我々の理論的要求も、亦實踐的要求も、同じやうにこの難事を要求してゐる。若し眞の合一を見出さなければ我々の實踐は危懼に滿ち、我々の理性は矛盾に懊惱しなければならぬからである。従つて文化意識一般の將來は、最も妥當なる形に於てこの合一を意識的に、又は無意識に求めて止まないであらう。過去の歴史も亦たえずこのことに向つて歩みを續けたことも見られる一面を具有してゐるのである。

終りに臨んでこの文化意識一般の綜合的考察は、甚だ不備であり、且つ甚だ迂遠に類するのであるが、それにも拘はらず、尙あるものであり得るならば、私は分外の喜びである。